



Teknokultura

Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales

#LAGUNAS ARIAS David y BOZANO HERRERO, José Ignacio; (2014). "Neochamanismo y tecnoespiritualidad: el caso del movimiento trance en Andalucía", Revista *Teknokultura*, Vol. 11 Núm. 1: 167-190.

Recibido: 15-01-2014

Aceptado con correcciones: 04-03-2014

Aceptado: 06-03-2014

Link open review:

<http://teknokultura.net/index.php/tk/pages/view/opr-195>

Neochamanismo y tecnoespiritualidad: el caso del movimiento *trance* en Andalucía

Neoshamanism and technospirituality: the case of the trance movement in Andalucía

David Lagunas Arias y José Ignacio Bozano Herrero

Departamento de Antropología Social

Facultad de Geografía e Historia Universidad de Sevilla

dlagunas@us.es - josbozher@gmail.com

RESUMEN

La corriente "New Age" forma parte de una nueva manera de ver el mundo y sentirlo que en muchos casos se opone a las estructuras establecidas. En este texto se aborda el caso concreto de un movimiento New Age particular que combina la tecnología, la música y los enteógenos: el movimiento del *trance* en Andalucía. A través del ritual de la *rave* y los elementos que en él encontramos, sus integrantes comparten una experiencia colectiva que se relaciona con los estados alterados de conciencia, que se obtienen a través de la intermediación de aparatos tecnológicos. Este tipo de expresiones forman parte de lo que se ha denominado tecnochamanismo, en clara alusión metafórica a las experiencias que se obtienen en los rituales chamánicos.

PALABRAS CLAVE

Espiritualidad, tecnología, chamanismo, tecnochamanismo, enteógenos.

ABSTRACT

The current "New Age" is part of a new way of seeing the world and feel in many cases opposed to the established structures. This text addresses the specific case of a particular New Age movement that combines technology, music and entheogens: *trance* movement in Andalusia. Through the ritual of the *rave* and their elements, members share a collective experience that relates to altered states of consciousness, which is obtained through the intermediation of technological devices. Such expressions are part of what has been called techno-shamanism, metaphorically alluding to the experience obtained in shamanic rituals.

KEYWORDS

Spirituality, technology, shamanism, techno-shamanism, entheogens.

SUMARIO

Introducción
Chamanismo
El movimiento *trance* en Andalucía
Conclusiones
Bibliografía

SUMMARY

Introduction
Shamanism
The trance movement in Andalucía
Conclusions
Bibliography

Introducción¹

En las últimas décadas hemos asistido a una exacerbación de aquellas dinámicas propias del modelo económico global tales como el aumento de las conexiones transnacionales y de la interdependencia entre territorios muy diversos de todo el planeta. Del mismo modo encontramos un creciente desarrollo en los sectores de la comunicación, los transportes y la tecnología, que no sólo provoca que se puedan llevar a cabo acciones de diversa índole en tiempo real en distintas partes del globo, sino que de alguna forma posibilitan la generalización de valores y pautas culturales asociadas a la propia extensión de dicho modelo económico, y que tienen como misión promover la reproducción y el mantenimiento del sistema que lo sustenta. No obstante, queda suficientemente demostrado (Beck, 1998; Moreno, 1999) que frente a lo que algunos consideraban como la implantación de un único modelo cultural, surgen multitud de resistencias, que van a articularse de manera diferente en cada lugar, dando pie a la aparición de localismos siguiendo un esquema de deslocalización y re-localización.

En este contexto global encontramos que los individuos desarrollan, a través de la utilización de diversos mecanismos, iniciativas creativas que pretenden oponerse al modelo dominante. Estas respuestas han pretendido hacer frente a aquellas dinámicas que promueven la estandarización de patrones culturales y relegan a los individuos al anonimato en el interior de nuestra sociedad, buscando la reconstrucción de aquellos vínculos perdidos producto de los procesos de modernidad.² Dicha modernidad es para Giddens (1995) una cultura del riesgo, donde no hay conocimiento válido, verdadero, todo es hipotético, provisional, pues cualquier certeza puede quedar cuestionada a partir de una nueva certeza “más legitimada”. Es por ello que para Giddens los individuos viven en la *duda radical*, fruto de la imposibilidad de controlar el mundo en el que se vive, que se encuentra plagado de peli-

¹ El presente artículo es producto directo de una investigación sobre el movimiento *trance* en Andalucía que se inicia en el año 2012 fruto del Trabajo Final del Máster en Antropología: Gestión de la diversidad cultural, el patrimonio y el desarrollo de la Universidad de Sevilla. La metodología empleada es de carácter cualitativo, siendo las entrevistas semiestructuradas, los grupos de discusión y la observación participante las técnicas con mayor peso a la hora de obtener la información que ha dado pie al presente texto.

² Ya para Baudrillard (1978) la modernidad supone una oposición al orden tradicional, a la diversidad cultural que este ofrece, en detrimento de una homogeneización promovida a nivel global desde occidente, sentando las bases de un cambio de mentalidad.

gros, y deben dedicarse a la tarea de reconstruir reflexivamente su propia identidad, ponderando hoy las posibles opciones que se presenten mañana.

En este contexto de duda e incertidumbre en el que los individuos se entregan al desencanto provocado por lo difuso de las expectativas de la vida social propias de un momento en el que la fragmentación de los elementos que le otorgan sentido supone el principal aspecto para su comprensión, observamos que el hecho del fenómeno religioso responde de igual manera a esta desintegración. No en el sentido de desaparición de la religión como postulaban autores tales como Comte, Freud o Marx, sino justamente en el sentido contrario, en aquel que ya defendiera Durkheim (1962) sobre la metamorfosis del hecho religioso y el desplazamiento de las formas religiosas tradicionales e institucionales, en detrimento de los nuevos modelos de religiosidad que se relacionen con la idea de espiritualidad que se configura sobre la base de un rechazo a las formas que hasta ahora habían sido dominantes, tal como sostienen Heelas y Woodhead (2005).

La cuestión la plantea de una manera acertada Cornejo (2012) cuando alude a esta dicotomía religión-espiritualidad como base para la comprensión del actual contexto religioso, pues ciertamente consideramos, como Guest (2007), que nos encontramos insertos en un momento en el que lo espiritual³ predomina sobre lo religioso, entendiendo la espiritualidad como una forma en la que el individuo experimenta la vida y entiende su razón de existir. En este nuevo momento de relacionarse con aquello que se encuentra “más allá”, Graef (2001) expone que va a ser el sujeto el que se relacione directamente con lo que se considera trascendente, sin aceptar intermediación alguna, y es que mientras que los modelos tradicionales de religión se han configurado colectivamente a través de los especialistas legitimados por el grupo como fuente de conocimiento y gestores de la experiencia religiosa, en el tiempo de la religiosidad individual va a ser la propia experiencia vivencial y subjetiva la que se configure como espacio de autoridad, pues como expone Hanegraaff (1999) todas estas nuevas manifestaciones de espiritualidad que podrían enmarcarse en eso que se ha dado en llamar New Age,⁴ se basan en la *manipulación individual del sistema de símbolos existentes*.

Esta *espiritualidad holística* (Heelas y Woodhead, 2005) que florece bajo muy diversos envoltorios, sostiene como base ideológica aquellos razonamientos propuestos desde la ciencia para refrendar su cosmovisión mágica o espiritual (Morris, 2009: 381). Como expone

³ Tal como expone Berger (2006), mientras que la religión haría referencia al marco normativo, la espiritualidad pone el acento en el individuo y en sus posibilidades para construir el sentido de su vida.

⁴ Hemos decidido hacer uso de este concepto por ser el más extendido. En cualquier caso se relaciona estrechamente con otros como el de *self-religion* (Heelas, 1996) o *religión postmoderna* (Mardones, 1994).

De la Torre (2006) en relación al sincretismo sobre el que se construyen este tipo de movimientos, los saberes tradicionales de Oriente y Occidente se funden con las nuevas herramientas tecnológicas, las tendencias actuales y la cultura de masas se mezclan con pensamientos mágicos ancestrales, y los mitos sobre fuerzas sobrenaturales, energías y extraterrestres sustituyen a las antiguas deidades “paganas”.

De hecho, nos sería imposible entender la aparición y el progresivo aumento de estos movimientos sin atender al contexto en el que se insertan, y es que en un mundo en el que todo es susceptible de ser mercancía, el fenómeno religioso se convierte en un producto de consumo disponible para todo el mundo dentro de lo que se ha dado en llamar el “mercado espiritual” (Roof, 2003).

Y es que en el tiempo de lo subjetivo, el concepto de lo espiritual, tal como expone Cornejo (2012), puede aglutinar a casi cualquier cosa, pues ante el declive de las formas institucionales de gestión de lo religioso, han aparecido multitud de modelos que prometen una conexión con lo trascendente, cuyo significado es también amplio y diverso. Así podríamos encontrar dentro de este mosaico de espiritualidades desde centros de meditación, grupos de autoayuda, comunidades esotéricas, hasta movimientos en torno a la tecnología que parecen haber encontrado en ella muchas respuestas a su vida cotidiana. En las siguientes páginas trataremos a partir de uno de estos movimientos relacionados con la música electrónica el concepto de tecnochamanismo, pues va a configurarse como una de las manifestaciones actuales de la relación con lo espiritual. No obstante, haremos antes una breve referencia a uno de los conceptos teóricos que sustentan la discusión que aquí proponemos.

Chamanismo

Siguiendo lo ya avanzado en Duquesnoy y Lagunas (2006), nada resulta tan controversial entre los especialistas como el chamanismo (Perrin, 1997). Existen varias razones que explican el desacuerdo entre los especialistas que estudian este fenómeno apasionante pero enormemente complicado. Propondremos con Perrin que todos los chamanismos comparten una “lógica común”⁵ (in *op. cit.*) que es –sin entrar en detalles–: 1. una visión bipolar, mas no dualista del mundo y del ser humano: por un lado, lo material, y por otro, lo no material.

⁵ Por “lógica” queremos precisar que no se trata de algo que tiene que ver con la lógica occidental, por ejemplo, cartesiana, sino con un sistema conceptual que remitiría a una lógica “salvaje”, en un sentido levi-straussiano. Es decir una lógica de pensamiento genuina que explica en sí la práctica y la institución chamánicas.

Bajo esta premisa, se evita una concepción demasiado espiritualista o mística de los chamanes, típica de Eliade (1982), como si el chamán fuera el “señor de los espíritus”, a la manera de un sacerdote; 2. la lógica chamánica plantea la posibilidad del paso de un polo a otro. El chamán que se ubica en el interfaz de ambas partes se distingue por poder cumplir *voluntariamente* pasos de este mundo al mundo-otro (no al “otro mundo” que es el mundo de la muerte); 3. más que una práctica anecdótica, espectacular o extravagante, tal como lo plantean varios antropólogos, el chamanismo es verdaderamente una institución social.

Con estos tres elementos básicos, ciertamente compartidos por todos los casos conocidos de chamanismo (Siberia, Amazonia, Australia, América del Norte, Canadá, África del Sur, etc.), conviene añadir que cada cultura en particular delimita y define los códigos específicos que manejan y manipulan los especialistas que llamamos chamanes. Estos códigos y símbolos van desde la transmisión de los conocimientos hasta la práctica comunitaria de la institución chamánica. El chamanismo constituye una parte de lo que más ampliamente se ha definido como “conocimiento local”, “conocimiento tradicional” o “conocimiento indígena”, el cual se expresa por medio de historias, leyendas, folclore, rituales, canciones o leyes, y que constituye una parte de la identidad distintiva de ciertas comunidades locales, regionales o indígenas.

Tal como lo plantea Robert Hamayon, “actuar como chamán dentro de un contexto *no chamánico* es señal de locura” (Hamayon, 1995:418). Es más, idealmente nadie puede ser chamán para su beneficio personal. Es decir, que el chamanismo por encima de todo supone siempre una supervisión o control comunitario,⁶ lo cual nos obliga a establecer un límite entre los chamanismos “clásicos” y los neochamanismos, puesto que los neochamanes al parecer buscan su propio lucro.

En los últimos años, en Occidente se describe la emergencia de un neochamanismo, el cual se presenta en diversas formas: 1. pseudo-conocimiento, 2. resistencia y 3. objeto de consumo (Fericgla, 2000: 115 y ss). Respecto a este último punto, la globalización y el multiculturalismo han convertido el conocimiento chamánico en una mercancía, algo tan propio de la New Age. El movimiento de la New Age ha “canibalizado” algunas ideas acerca del chamanismo y de las religiones orientales. Este es un fenómeno propio de la globalización mercantil y del multiculturalismo. En efecto, el multiculturalismo es un buen negocio pues crea nuevas mercancías para consumidores de arte y erudición, nuevos productos para determinadas categorías de personas, de forma que las culturas se transforman en mercancías para sacarle partido.

⁶ El grupo controla sus chamanes tanto como éstos controlan su grupo.

El elemento de síntesis de las variadas formas chamánicas está en su descripción como una actividad alternativa o un orden de reglas al margen del orden político. Ello nos permite avanzar en la reflexión sobre formas de chamanismo no clásicas o no tradicionales.

El movimiento trance en Andalucía⁷

Sin embargo, lejos de los usos tradicionales o neotradicionales del chamanismo, describimos una forma particular como tecnochamanismo. Este concepto parte de la concepción de la tecnología como elemento central de muchos movimientos culturales con marcado carácter espiritual, que la entienden como una herramienta para resolver cuestiones relativas la identidad y la orientación cognoscitiva de grupos e individuos. Estos han recurrido a su uso como forma de desarrollar su manera de estar en el mundo y entenderlo, por lo que la tecnología se ha convertido para ellos en una suerte de guía que les dirige hacia aquello que de alguna manera está “más allá”, un espacio revelado, un mundo inefable. Las implicaciones de este concepto son profundas, y no se limitan a una única realidad, por el contrario la diversificación de las herramientas tecnológicas y la democratización en su acceso, al menos en la parte occidentalizada del globo, han conseguido que dichos artefactos actúen como un mecanismo de expresión, formación y amplificación de conciencias. En el marco de determinados colectivos que han confluído en ese mundo de *Ciberia* que prometía Rushkoff (2000) se han encontrado las tecnologías informáticas más novedosas con los sueños más íntimos y los dogmas espirituales más arcaicos.

El *trance*⁸ como movimiento cultural basado en la espiritualidad tiene su origen a principios de la década de los 70 en el estado de Goa, en la India, aunque va a ser a partir de los 90 cuando se comience a exportar convirtiéndose en un fenómeno globalizado, y en muchos casos una mercancía de consumo. Tres elementos fundamentales van a confluír en este lugar y van a provocar la aparición de este grupo, Papadimitropoulos (2009) explica que en tal

⁷ Andalucía supone un punto de referencia en el universo *trance* dentro del contexto español debido a que el número de colectivos creados por andaluces y la actividad producida por estos, que se circunscribe al interior del territorio andaluz, es comparativamente mucho mayor que en otras comunidades del Estado. Esta autonomía relativa, el propio volumen de participantes y la importancia de las redes de interacción, así como otros aspectos como el buen clima, la naturaleza y el incremento del intercambio cultural producido por la llegada de extranjeros ayudan a entender la rápida extensión del movimiento en este lugar.

⁸ Los conceptos *trance*, *trance psicodélico* o *psytrance* engloban a una gran variedad de ritmos. El sonido original era conocido como *goa-trance* por su origen geográfico, pero la expansión de este movimiento hizo que se desarrollaran nuevos ritmos. Saldanha (2005) explica que el término *psytrance* hace referencia a la evolución sufrida por la música *goa-trance* desde principios del 2000, por lo que utilizaremos ambos indistintamente.

contexto confluyeron personas procedentes del movimiento hippie, que comenzaba a estar en declive, constituyendo un renacer de la “ética hippie”, a lo que se sumó la extensión del uso de las herramientas tecnológicas que permitieron llevar la música a espacios naturales. Un tercer elemento se relaciona con ideas de lo psicodélico, que hunden sus raíces en las posiciones de escritores e investigadores que centraron su interés en las “drogas” y dieron pie a una corriente que situaba en éstas distintas formas de conocimiento alternativo. Estaban en boga escritores como William Burroughs, Allen Ginsberg y Aldous Huxley, que se interesaron por la relación de los estados alterados de conciencia y los psicoactivos, e incluso investigadores como el psicólogo Timothy Leary o el antropólogo norteamericano Allan Coult, que les dieron carta de naturaleza científica y los convirtieron en caminos para estudiar la realidad.

Aunque no existe una documentación exacta de la aparición de este movimiento en el contexto andaluz, podríamos situar su aparición a principios de la década de los 2000, aunque supusiera una presencia meramente testimonial de algunas personas que habían entrado en contacto con él, principalmente a través del intercambio cultural con otros territorios y personas procedentes de estos otros lugares, tal como nos cuenta Pablo (Pablo O., comunicación personal, 10 de marzo de 2012), *dj* y asiduo al movimiento desde hace años: “Al principio esto se conoció por la gente que venía de fuera con sus camiones a montar la fiesta aquí, éramos pocos, bastantes menos que ahora”. No obstante, va a ser a partir del año 2008 cuando el *trance* en Andalucía conozca una expansión significativa, tanto en número de fiestas *rave*, como en colectivos⁹ organizadores de las mismas, y seguidores del movimiento. Estos colectivos se reúnen varias veces al año, pero siempre dentro de los periodos de tiempo libre que permite la vida institucionalizada (trabajo y/o estudios), no superando normalmente el centenar de asistentes y cambiando la localización de las reuniones en cada ocasión, aunque siempre en entornos naturales, lo que representa uno de los elementos más característicos de este movimiento. Por otra parte, suelen ser eventos que no cuentan con un precio de entrada, aunque es cierto que en los últimos tres años parece afianzarse la figura del festival y ello lleva implícito el cobro de una entrada que puede oscilar entre los 25-50€. Pese a ello, mayoritariamente realizan sus fiestas fuera de los circuitos comerciales, las conocidas raves,¹⁰ que se configuran como el espacio performativo principal y la expresión cultural más significativa del movimiento. Como nos explica Reguillo

⁹ En Andalucía los colectivos de *trance* están formado por andaluces o residentes en Andalucía, los cuales se reúnen en torno a colectivos coincidentes con algunas de las capitales de provincia. Así, encontramos que los principales grupos son: en Sevilla los colectivos *Psylocibe*, *Red Dust*, en Málaga *Skizodelic Mind*; en Granada y Córdoba *Fullmoongui*; y en Huelva al colectivo *Transition*.

(2000), los raveros han decidido apoderarse de la tecnología, congraciarse con ella y a través de su mediación recuperar la magia. Consideramos las raves de *trance* en términos de performance tal y como la definirían Turner (1988) y Schechner (2003), ya que se ponen en juego secuencias de acciones cargadas de simbolismo en un contexto que es parte ritual y parte teatro y que, por lo tanto, persigue tanto la eficacia¹¹ como el entretenimiento. Los planteamientos de Goffman (2002) en torno a la teatralidad de la vida social encajan aquí a la perfección, se relacionan con la idea de performance que venimos exponiendo y con la naturaleza dramática de la *rave*. Según Schechner (2003), en el proceso performativo de la *rave* los espectadores son a la vez actores principales, participan en su desarrollo y ejecución, con lo que se consigue la reflexividad existente en el proceso teatral y que depende de la modulación de los hechos por parte de quienes los ponen en juego y quienes los reciben.

El caso del movimiento *trance* es uno más entre otros que utilizan las herramientas tecnológicas en su búsqueda incesante de la construcción de una utopía espiritual. Su uso se mezcla con continuas referencias al espacio (planetas, alienígenas, estrellas, etc.), la naturaleza (árboles, setas, montañas, etc.) y deidades “exóticas” (dioses orientales, mesoamericanos, etc.), mientras que el discurso de la energía está muy presente y se convierte en un elemento efectivo para los integrantes del movimiento (Saldanha, 2005).

Así la tecnología cumple un papel importante para la realización de la *rave* antes de que ésta ocurra. Podemos aseverar que la *rave* de *trance* comienza en internet a partir de su publicación y de la interacción que se produce en este medio. Ruiz Torres (2008) habla de la volatilización de los espacios clásicos y de la importancia de considerar internet como un campo al que es necesario acudir en nuestra labor etnográfica. En relación al movimiento *trance* la realización de esta ciberetnografía nos permite comprender algunos de los aspectos relacionados con internet que más importancia tienen para los tranceros. Obviamente el proceso de organización y publicitación de la fiesta encontraría grandes dificultades sin el uso de la red de redes, e imposibilitaría que la realidad fuese tal como lo es en este momento. Pero una de las mayores ventajas que ofrece el uso de esta herramienta tecnológica es que favorece el mantenimiento y la reproducción del grupo gracias a que permite promover la clandestinidad de las raves. Como expone Epstein (2001), ésta es una de sus

¹⁰ Aunque parece ser que esta tendencia está cambiando debido a la irrupción en el panorama *trance* andaluz de dos colectivos, *Red Dust* y *Transition*, que desde el año 2011 comienzan a realizar habitualmente eventos de música *trance* en clubes y salas.

¹¹ La eficacia es entendida aquí como la persecución de un objetivo, como la mediación con lo sagrado a través de una representación colectiva generada por todos los presentes en la *rave*.

características principales, que se derivan del hecho de la falta de legalidad de estos eventos. Y es que esta clandestinidad, traducida en la ocultación del lugar de la celebración de la *rave* por el mayor tiempo posible, es uno de los secretos que según Maffesoli (1990) cohesionan al grupo y los diferencian de aquellos individuos que se sitúan fuera de éste, de manera que su función es la de protegerlo de los ataques exteriores. Como expone Taussig (2010), se trata de aquello que se conoce pero no debe ser nombrado.

Los aparatos tecnológicos cumplen su función más importante en la *rave* misma a través de la producción y reproducción de efectos visuales y de música, siendo ésta el elemento principal de la celebración, como asevera Pourtau (2006). La música, sin obviar la importancia de los efectos visuales, es uno de los elementos centrales que facilitan el viaje, y es que la naturaleza de este tipo de sonidos, caracterizada por ritmos hipnóticos a base de sonidos de tambores, ruidos de la naturaleza y complejas melodías creadas con sintetizadores, inducen la consecución de estados alterados de conciencia como plantean Gamella y Álvarez Roldán (2002). A la naturaleza rítmica de este tipo de sonidos debemos añadirle su consideración como dispositivo neurotecnológico tal como expone Tuzin (1984), esto es, la música que se produce a través de los aparatos electrónicos, afecta directamente al sistema nervioso central modificando la actividad cerebral y favoreciendo la navegación psíquica, pues existe una correlación entre la frecuencia de determinados sonidos graves como el de los tambores y la frecuencia de las propias ondas cerebrales, y en el ajuste de ambas se produce la inducción de esos otros estados. Además de este apunte genérico, hemos de tener en cuenta que la propia estructura de la música *psytrance* parece específicamente hecha para meterse dentro de aquellos que la escuchen y manipularlos (St. John, 2004), y debe ser considerada como dispositivo neurotecnológico.

Por su parte, los apartados electrónicos utilizados para la producción de la música han de ser conducidos por personas que poseen los conocimientos técnicos necesarios para hacerlos funcionar de una determinada manera. Por ello son reconocidos en el interior del grupo adquiriendo, en terminología de Bourdieu, capital simbólico. Estas personas, como explica Reguillo (2000), representadas principalmente a través de los *dj*, van a cumplir la función de “sacerdotes de la liturgia” que es la *rave*, de directores de orquesta, en definitiva, de tecnochamanes. En palabras de Pablo (Pablo O., comunicación personal, 10 de marzo de 2012), *dj de trance sevillano*, *tienen el poder de subir y bajar a la gente*. Sin duda los *dj* tienen esta capacidad y su posición en la fiesta así lo demuestra. Un primer vistazo al lugar de la fiesta nos hace sentirnos en medio de un gran escenario, donde un elemento destaca entre todos los demás, el espacio destinado al *dj*, que ocupa el centro de la escena y se eleva unos metros sobre el nivel de la pista de baile, cual si se tratase de un púlpito desde el que

se lanza un sermón al público allí congregado. Los decorados de esa zona son más barrocos si cabe, pues la intención en todo momento es la de transmitir la importancia de esa posición, poner de relieve que se trata de un elemento fundamental de la fiesta, lo que se traduce también a través de las expectativas de los participantes. No es difícil escuchar comentarios del tipo “*ahora pincha J-Xtortion, verás que musicón*”, con lo que el *dj* se convierte en alguien fundamental, a quien se le exige pero también se le trata con deferencia, como deja patente el hecho de que continuamente se acerque gente hasta él para pasarle un “porro” o jalearle su actuación.



Connection Festival del colectivo Red Dust en San Nicolás del Puerto (Sevilla) 6 de noviembre de 2013.

El tecnochamán, por lo tanto, se vale de la tecnología para inducir estados alterados de conciencia a través de la música y la danza, e incluso a partir de las emisiones de los propios dispositivos tecnológicos. No obstante, a esta conjunción de elementos debemos añadirle uno más que cumple la misma función que éstos y que consigue potenciar dichos estados a

partir de su interacción. El consumo de enteógenos¹² es de vital importancia para comprender el desarrollo de la acción, lo cual puede abordarse desde diversos ángulos.

Por ejemplo, la evolución cultural de la neurología plantea preguntas interesantes. En la antigüedad griega se creía que las pasiones humanas alteraban los órganos como el corazón o el hígado. Descartes vinculaba el pensamiento (mente) al cerebro (el elemento mecánico que permite vivir); la pretensión de la moderna neurología hoy es localizar el pensamiento humano en el cerebro. En el siglo XVIII-XIX empieza a considerarse que determinadas facultades psicológicas se localizan en unas partes del cerebro. La moderna teoría de la Gestalt sostiene que nuestro cerebro cubre diferentes funciones en varias de sus áreas; por ejemplo, la apariencia de un sujeto, su voz y una situación en la que esté implicado ayudan a conformar mi imagen de dicho sujeto. Una lesión en una parte del cerebro no llevaría necesariamente a la falla de todas las funciones, como es el caso de personas “inválidas” a causa de un shock psíquico que vuelven a caminar por hipnosis (inconsciente), de forma que una emoción hace mover las piernas ya que el sistema nervioso se activa, no solo el cerebro. Ciertas teorías anti-localizadoras sostienen que el cerebro es un todo, aunque se reconoce que determinadas funciones si están altamente localizadas, por ejemplo, las áreas del habla.

Un mecanismo clave en el funcionamiento del cerebro es la lateralización de funciones, la división entre el hemisferio derecho y el hemisferio izquierdo. Esta lateralización implica la dominancia de uno de los dos hemisferios, lo cual es arbitrario. El dominante suele ser el que controla el habla, el pensamiento lógico, la parte analítica, lo verbal y racional (hemisferio izquierdo), y se impone sobre la parte de las sensaciones, la música, el espacio, lo pre-verbal y posicional (hemisferio derecho). De cómo se orienta la socialización dependerá la lateralidad, es decir, aunque el cerebro es bilateral, para que el ser humano se desarrolle como tal las culturas lateralizan el cerebro. Por ejemplo, el estado de *trance* supone una dinámica de disociación de forma que el cerebro se vuelve bilateral por medio de conexiones dinámicas entre los dos hemisferios; así, el misticismo desbloquea la conectividad entre las dos áreas aportando una sensación de totalidad e inefabilidad. Por ejemplo, el idioma chino tiene la característica de que un ideograma puede tener cinco lecturas, con lo cual se refleja un ejercicio cultural que discrimina más concretamente el lenguaje. Por tanto, el hecho biológico no es determinante sino de potenciación puesto que los sistemas de categorización son culturales, aunque con un fundamento natural ya que se puede ordenar la realidad en

¹² Se utiliza el concepto enteógeno, tomado de Fericgla (1997), en lugar del concepto droga, intentando evitar los prejuicios existentes en torno a este último y poniendo de relieve el aspecto ritual que contiene el uso de diversas sustancias psicoactivas en el contexto de la *rave de trance*.

muchas direcciones. En este sentido, Lévi-Strauss (1985) señalaba que la capacidad de abstracción es el alimento del pensamiento.

Los rasgos culturales determinan la localización de funciones, así como la lateralidad del cerebro. Así, hay funciones que se generan espontáneamente (la lengua se aprende de la madre) y otras que se generan a través de un aprendizaje consciente (*biofeedback training*) de las diferentes funciones fisiológicas para manipularlas y controlarlas como la percepción del dolor, la frecuencia cardíaca o el tono muscular (Durand y Barlow, 2009:331). El comportamiento cultural más universal que posibilita el que puedan seleccionarse varios caminos en el aprendizaje cultural es el ritual. El ritual resuelve problemas y permite la reproducción de la especie. Es un comportamiento muy estructurado, repetitivo y rítmico. Esta acción social está muy ligada al hecho de que se produce una información repetitiva y en un contexto positivo siendo el recuerdo más fuerte, mientras que si se ubica en un contexto negativo no es tan relevante. Con esta ritmicidad, como una acción social catalizadora de los lenguajes de la integración social, se consigue coordinar procesos afectivos, perceptuales y la actividad motora. El ritual produce descargas límbicas por la repetición y el ritmo, de forma similar al impulso agresivo o al ejercicio de correr, como si la sobrecarga de información produjera una explosión. Este proceso es la materialización de la mecánica ergotrópica en el hemisferio dominante, el cual se vincula al estado de vigilia y actividad, y genera una expansión de energía vinculada al sistema nervioso simpático. En cambio, el sistema trofotrópico en el hemisferio derecho se encuentra controlado por el sistema parasimpático que gobierna el sistema homeostático, por ejemplo, la temperatura del cuerpo, y se encuentra relacionado con la relajación, la quietud y el reposo. La serotonina, un neurotransmisor del sistema nervioso central, juega un papel fundamental ya que dispara la excitación y, con ello, la inhibición del enfado, la agresión, el humor, la temperatura corporal, el sueño, la sexualidad y el apetito. Sargant (1974) señala que los estados trofotrópicos pueden desencadenarse en el curso de una experiencia de excitación ergotrópica, como los estados de posesión y *trance*, las danzas sufíes o el flamenco, en los cuales se alcanzan experiencias combinadas de ambos tipos. Gellhorn y Kiely (1972) observaron que las modificaciones fisiológicas que se producen en momentos como la meditación se deben a un cambio en el equilibrio ergo/trofotrópico hacia la dirección trofotrópica, una estrategia óptima para mejorar la salud mental.

La cultura obliga a los seres humanos a una tensión analítica en el hemisferio izquierdo. Solamente hay un momento durante el día que permite desconectarnos de esta tensión y es cuando dormimos, ya que la mente se abre a la dimensión homeostática. Esto puede lograrse también por *trance* o contemplación, cuando se experimenta una sensación de igualdad y de totalidad, y de este modo se resuelve la paradoja del mundo (los pares blanco/negro,

vida/muerte, etc.). Cuando se llega al límite analítico se puede controlar el salto hacia la dimensión globalizadora e inefable que incrementa el bienestar personal. El ritual incrementa la solidaridad social y la cohesión, solucionando cuestiones paradójicas y problemáticas.

Todo ello conduce a la reflexión sobre la alteración de conciencia, ligada al chamanismo en el que aparece el empleo de psicoactivos, religión, misticismo, órdenes sociales y culturales, espíritus, entre otros aspectos clave. Las sustancias psicoactivas posibilitan la libertad para investigar a nivel de otras dimensiones y también las enfermedades causadas por no emplearlas correctamente. El chamanismo ha interesado mucho a los antropólogos en relación a los sueños, los arquetipos mentales y las formas diferentes de realidad, expresando patrones culturales específicos que se manifiestan por la simbología, la religión o las prácticas médicas. Entre las sustancias psicoactivas se encuentran los alucinógenos del mundo vegetal que incluyen más de tres mil plantas utilizadas en diferentes sociedades, otras de origen animal y, las menos, sintéticas, todas tóxicas como las medicinas, pues en esencia son las mismas sustancias con un uso diferentes.¹³ Los alucinógenos provocan estados y manifestaciones culturales como visiones, sueños y terapéutica. Estas sustancias, que no sólo no crean adicción sino que se usan en tratamientos de deshabituación (Fernández, 2003), no producen pérdida de memoria, confusión mental o desorientación, sino un cambio en la forma de percepción generando imaginaria mental, es decir, una serie de percepciones asociadas a las audiciones, las visiones, lo táctil, el gusto.

Referirse a “drogas” es incorrecto, al igual que “alucinógenos” puede ser tanto correcto (sustancias “psicotrópicas”) como incorrecto dependiendo del contexto del cual estamos hablando. Por ejemplo, en la misa católica el pan y el vino, que no son sustancias alucinógenas, en dicho contexto religioso sí pueden serlo. Cristianos coptos y griegos practican el ayuno y toman vino de una graduación de 40°. Entre los jíbaros de la Amazonia toma la ayahuasca quien lo desea. Existe un cierto consenso en utilizar el neologismo “enteógeno”, la idea de “dios dentro de mí”, empleado entre otros por Wasson, Ruck y Ott (1978). El problema son los contextos de uso: pueden distinguirse las prácticas chamanísticas aisladas, de las sociedades chamanísticas como sistemas centralizados por el chamán. Siempre es constante en la historia la búsqueda mental, ya sea mecánicamente o a través de alucinógenos.¹⁴ La función consiste en cerrarse a los estímulos externos pero de manera despierta, recibiendo mínimamente los estímulos externos. Las alteraciones de conciencia

¹³ Como nos dice Escotado (1996), entre otros, la palabra *pharmakón*, de origen griego, tiene en español la traducción de fármaco o droga indistintamente.

¹⁴ Y es que como expone Furst (1980), existe una interrelación entre naturaleza y cultura en el uso de sustancias psicoactivas en los distintos grupos humanos de todo el mundo.

son formas de organizar la realidad en términos no normales, lo cual conduce al simbolismo como suma entre lo consciente y lo inconsciente.

La alteración de conciencia posibilita una potenciación de la mente humana, aunque suele pensarse que es marginal, y supone una amplificación consciente de la realidad, haciendo avanzar con ello el conocimiento. La alteración de conciencia es aplicable a una crítica epistemológica de las formas de ver la realidad. Aunque no fue aceptado en la academia antropológica por la dudosa veracidad y la falta de evidencias en sus relatos, Carlos Castaneda (2001) demostró la pertinencia de una serie de técnicas que tenían aplicación en la investigación científica.

Así, en la *rave* de *trance*, aunque el consumo de enteógenos no se dé de una manera homogénea, su uso parece fundamental para la mayoría de los allí presentes (Gamella y Álvarez Roldán, 2002). Es en este sentido se realiza un consumo neotradicional (Pourtau, 2006) de las sustancias estupefacientes, en la búsqueda a través del ritual, del viaje chamánico, de los estados alterados de conciencia, una experiencia espiritual construida colectivamente pero vivida en el nivel de los cuerpos, individualmente, y es que en la *rave* de *trance* los psicoactivos son utilizadas como mediadoras con lo sagrado. Estos estados alterados de conciencia son producidos por la actuación conjunta de la música y los enteógenos que, como expone Pourtau (2006), actúan combinándose y potenciándose, amplificando la sociabilidad entre los individuos allí presentes. Así para este autor las sustancias psicoactivas juegan un papel iniciático fundamental que va encaminando los pasos hacia un verdadero estado de *trance* promovido por la totalidad de los elementos de la performance.



Cartel informativo de la rave de segundo aniversario del colectivo Fullmoongui en Granada del 27/28 de febrero de 2010.

Por ello, no podemos obviar la faceta que se relaciona con el conocimiento alternativo, pues el tecnochamanismo supone un tipo alternativo de aprehensión de la realidad y, “por tanto, este tipo de conocimiento que no conoce las fronteras de la razón analítica, de la moral o la estética, estaría dispuesto como amplificador cultural, siendo estas características la fuente del propio poder de la vida social” (Lagunas, 2004: 183). Los psicoactivos aquí cumplen la función principal de moldear la conciencia de los individuos, amplifican la afectividad y la empatía, pero además permiten tomar conciencia de la dimensión espiritual del mundo y, por lo tanto, ofrecen una perspectiva diferente desde la que mirarlo. Hacen cierto aquel verso de Blake (2007) que sostenía que “si las puertas de la percepción fueran depuradas

todo se le mostraría al hombre tal cual es, infinito” (Ibíd.: 9). Y es que la experiencia que promueve la *rave* a través de los psicoactivos, la música *trance* y el baile, es la de la “unión con el espíritu cósmico”¹⁵ la de la distorsión del mundo terrenal y el viaje colectivo hacia espacios donde se olvida lo intrascendente de la vida para tomar consciencia de lo trascendente y representar, a través de los cuerpos, lo espiritual. La relación entre los enteógenos y la espiritualidad es reconocida desde antiguo y puede actuar bajo diversas formas. En el movimiento *trance* es la conjunción concreta de la tecnología, la música, el baile y el uso de diversas sustancias la que define la manera de relacionarse con lo místico a través de las experiencias individuales representadas colectivamente. Es en este sentido en el que hablamos de tecnochamanismo para referirnos a este movimiento, en la relevancia del viaje a través de este universo *ciberiano* en el que se busca reconstruir aquella parte de la existencia que ha quedado dañada como resultado de la despersonalización y el riesgo del mundo moderno.

Por último nos gustaría hacer una referencia al concepto de *trance* extático y a su relación con la música. Fericgla (1998) hace una distinción básica entre lo que es el *trance* y lo que es el éxtasis. Para él, *trance* definiría un proceso cognitivo (estar en tránsito) mientras que éxtasis supondría un estado cognitivo concreto, aunque ambos formarían parte de la misma secuencia. Por ello utiliza el concepto de *trance* extático que refiere a una forma de consciencia extraordinaria que es vivida por los individuos como la manifestación de la unión con lo que es cultural y simbólicamente definido como lo sagrado. Para el autor, la música posee una capacidad de codificación y modificación temporal que se manifiesta en todas las sociedades humanas y se relaciona íntimamente con el elemento cultural religioso y dentro de él, con la búsqueda de estados alterados de conciencia. Pero si aceptamos, como hace Fericgla (1998), que cada cultura modula la finalidad que atrae hacia la experiencia extática y que ésta aparece en todas las sociedades (aunque se diferencien en función del objetivo que mueve a los sujetos a acercarse a tales experiencias), no resulta aplicable de manera universal la clasificación y la definición que establece en cuanto a lo que él considera “*trance* lúdico”, al que se refiere para definir las prácticas que se insertan en el contexto occidental “en las discotecas o fuera de ellas”, y en las cuales no reconoce una finalidad trascendental ni adaptativa, sino una relacionada con la búsqueda del placer que se obtiene al experimentar la modificación emocional propia del *trance* extático, por lo que para él supondría un *trance* sin finalidad ni orientación ninguna, carente de contenido y limitado a su dimensión estética.

¹⁵ Como lo define Goa Gil, uno de los precursores del movimiento *trance*, en el documental *The last hippie standing* (2001).

No podemos estar de acuerdo en la totalidad de lo establecido por Fericgla en estas líneas, porque parte de un planteamiento que consideramos erróneo, el de creer que las pautas culturales de toda la juventud son similares. No creemos que deba considerarse a la juventud, ni siquiera a todos aquéllos que hacen uso de sustancias sintéticas psicoactivas, como un bloque homogéneo, por lo que no se pueden establecer generalizaciones en estos términos debido a la gran diversidad de situaciones, ideas, valores, creencias y prácticas que sustentan estos consumos. Del mismo modo tampoco creemos, al menos en el caso del movimiento andaluz del *psytrance*, que lo que lleva a los individuos a agruparse y formar una comunidad emocional sea el simple hecho de la obtención del placer, pues no serían necesarios tantos esfuerzos de organización y gestión, ni tanto gasto de recursos materiales, humanos, temporales o de cualquier tipo, si lo único que se persiguiera fuese la obtención del placer; y aunque fuera de esa manera ya supondría una finalidad en sí misma.

En definitiva, consideramos que este planteamiento promueve una visión de parte de la juventud occidental ciertamente escorada a la negatividad, presentando dichas prácticas, sin reconocer diferencias entre ellas, como elementos de una actitud hedonista propia de individuos que actúan sin saber por qué lo hacen, desechando la posibilidad de que este tipo de comunidades propias del contexto occidental puedan construir un sistema propio de relaciones con lo trascendente. Así lo muestran las palabras de Francisco (Francisco G., comunicación personal, 4 de Junio de 2013), un *trancero* convencido, cuando se le preguntaba si se consideraba una persona religiosa: “Nunca me he considerado religioso, no sé, nunca he pensado mucho sobre ello, pero aquí he llegado a sentir algo, ¿sabes? Lo más cerca que he estado de la religión creo que ha sido aquí”.

Conclusiones

La mutación del hecho religioso, tal como la sostuviera Durkheim (1962), parece hoy una tesis que queda suficientemente demostrada a través de la gran variedad de prácticas y discursos. Éstos han surgido de manos de movimientos que se han situado al margen de las modalidades de religiones institucionalizadas que hasta ahora han dominado el panorama religioso, de tal manera que nos han obligado a pensar en lo religioso en los propios términos en los que se definían ellas mismas. Por otro lado, la oposición clásica entre ciencia y religión, de la que emana la concepción de la imposibilidad de otorgar credibilidad al fenómeno religioso desde posturas próximas al positivismo, esto es, desde la razón pura, parece quedar definitivamente desmontada cuando asistimos a la sacralización de la propia ciencia

a través de los dogmas que la convierten en discurso irreductible e inquebrantable. Pero no es únicamente esta contradicción, según la cual el hecho científico se revestiría de la mácula del hecho religioso, la que va a conseguir liberarnos del peso de las preconcepciones establecidas al respecto. Es precisamente la acción arrolladora de ese reencantamiento del mundo que ha producido la ciencia a través del profundo desarrollo de las herramientas tecnológicas, la que va a dar a lugar a esas nuevas maneras de estar, sentir y vivir lo espiritual a través de la propia tecnología, que se configura como una suerte de *psicopompo* que nos permite ir más allá de la propia existencia física, material, en pos de experiencias ciertamente místicas.



Transition Festival del colectivo Transition en Almonte (Huelva) desde el 27 de marzo al 1 de abril de 2013.

Hemos querido presentar aquí una de esas nuevas formas que están presentes en el panorama actual, el tecnochamanismo, a partir del movimiento andaluz del *trance*. Una realidad que, a través del viaje introspectivo que parte de la conjunción concreta de música, enteógenos y tecnología, permite a los individuos formar parte de un espacio donde resolver

cuestiones con profundas implicaciones teóricas para nuestra disciplina como la identidad, la construcción de la espiritualidad y la edificación de creencias. Creencias que influyen sobremanera en el modo de estar en el mundo, entenderlo y relacionarse con él, y no exclusivamente de una forma concreta, esto es, en la materialización de las relaciones y las experiencias, sino también abstracta, en el nivel que infiere la base simbólica e ideológica que da cabida a las mismas.

Bibliografía

- BAUDRILLARD, Jean (1978). *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós, 2007.
- BECK, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, Peter (2006). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Editorial Kairós.
- BLAKE, William (2007). *Matrimonio del cielo y del infierno*. Sevilla: Renacimiento.
- CASTANEDA, Carlos (2001) *Las enseñanzas de Don Juan: Una forma yaqui de conocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- CORNEJO, Mónica. (2012). "Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología*, vol. 70 (2), 327-346.
- DE LA TORRE, Renée (2006). "Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara". *Alteridades*, vol. 16 (32), 29-41.
- DUQUESNOY, Michel & LAGUNAS, David (2006). "Chamanismo y difusión de los conocimientos". en ESPINA BARRIO, Angel B. (ed.). *Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad. Antropología en Castilla y Leon e Iberoamerica IX*. Recife: Fundación Joaquim Nabuco-IIACyL.
- DURAND, Vincent M. & BARLOW, David H. (2009). *Abnormal psychology. An integrative approach*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- DURKHEIM, Emile (1962) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Shapire.
- ELIADE, Mircea (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- EPSTEIN, Renaud (2001). "Les raves ou la mise à l'épreuve underground de la centralité parisienne". *Mouvements* 13, 73-80.
- ESCOHOTADO, Antonio (1996). *Historia Elemental de las drogas*. Barcelona: Anagrama.
- FERICGLA, Josep M. (1997). *El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural. Simposio central del VIII Congreso de Antropología en Colombia*. Universidad Nacional: Bogotá. 5 al 7 de diciembre.
- FERICGLA, Josep M. (1998). "La relación entre la música y el trance extático". *Música Oral del Sur* 3, 165-179.

- FERICGLA, Josep M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.
- FERNÁNDEZ, Xavier (2003). "Estados Modificados de Consciencia con Enteógenos en el Tratamiento de las Drogodependencias". *Revista de Etnopsicología* 2, 33-45.
- FURST, Peter T. (1980). *Alucinógenos y cultura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- GAMELLA, Juan F, & ÁLVAREZ ROLDÁN, Arturo (2002). "Los términos de la 'fiesta'. Experiencia y comunicación en las culturas del 'éxtasis', el 'house' y el 'planeta dance'". En: RODRÍGUEZ, Félix (ed.). *Comunicación y cultura juvenil*. Barcelona: Ariel.
- GELLHORN, Ernst & KIELY, William F. (1972). "Mystical States of Consciousness. Neurophysiological and Clinical Aspects". *Journal of Nervous and Mental Diseases* 154, 399-405.
- GIDDENS, Anthony (1995). *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península/ Ideas.
- GRAEF, Carla (2001). *La Nueva Era en un grupo de clase media de la ciudad de México*. México D. F: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- GOFFMAN, Erving (2002). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GUEST, Mathew. (2007). "In search of spiritual capital: the spiritual as a cultural resource". En: FLANAGAN, Kieran & JUPP, Peter C. (eds.). *The sociology of spirituality*. Aldershot: Ashgate.
- HAMAYON, Robert (1995). "Le chamanisme sibérien: reflexion sur un médium". *La Recherche*, 26 (275), 416-422.
- HANEGRAAFF, Wouter (1999). "New Age spiritualities as secular religion". *Social Compass*, 46 (2), 145 -160.
- HEELAS, Paul. (1996). *The New Age Movement*. Londres: Blackwell Publishers.
- HEELAS, Paul & WOODHEAD, Linda. (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- LAGUNAS, David. (2004). *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo Tepehua*. México D. F.: Plaza y Valdés.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1985), *El pensamiento salvaje*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFESOLI, Michel (1990), *El tiempo de las tribus*. Madrid: Icaria.

- MARDONES, José M. (1994), *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- MORENO, Isidoro (1999), Globalización, identidades colectivas y antropología, Santiago de Compostela: *Conferencia plenaria en el VII Congreso de Antropología de la FAAEE*.
- MORRIS, Brian (2009), *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal.
- PAPADIMITROPOULOS, Panagiotis. (2009). "Psychedelic Trance: ritual, belief and transcendental experience in modern raves". *Durham Anthropology Journal*, 16(2), 67-74.
- PERRIN, Michel (1997), "Chamanes, chamanisme et chamanologues". *L'Homme* 142, 89-92.
- POURTAU, Lionel. (2006), "Consommation de substances psychoactives et transe fonctionnelle dans les fêtes techno". *Psychotropes*, 12(3), 163-181.
- REGUILLO, Rossana (2000), *Emergencia de culturas. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Norma.
- ROOF, Wade C. (2003). "Religion and Spirituality, towards an integrated analysis". En: DILLON, M. (ed) *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUIZ TORRES, Ángel (2008). "Ciberetnografía: Comunidad y territorio en el entorno virtual". En: ARDEVÒL, Elisenda & ESTALELLA, Adolfo & DOMÍNGUEZ, Daniel (eds.). *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. España: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- RUSHKOFF, Douglas. (2000), *Ciberia: la vida en las trincheras del hiperespacio*. Barcelona: Mondadori.
- SALDANHA, Arun. (2005). "Trance and visibility at dawn: racial dynamics in Goa's rave scene". *Social & Cultural Geography* 6 (5), 707-721.
- SARGANT, William (1974). *The Mind Possessed. A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*. Philadelphia, J. B. Lippincott.
- SCHECHNER, Richard (2003). "Ritual and performance". En: GOLD, Tim (Ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. New York: Roudledge.
- ROBBIN, M. (2011). *Last hippie standing: Goa is not a place - Goa is a state of mind! A documentary*. Berlin: Merlins Nose Records/Tangiji Film.
- ST. JOHN, Graham (2004). *The Difference Engine: Liberation and the Rave Imaginary*. Londres: Routledge Press.
- TAUSSIG, Michael. (2010). *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Madrid: Fineo.

- TURNER, Victor (1988). *The Anthropology of Performance*. New York: Performance Acts Journal Publications.
- TUZIN, Donald (1984). "Miraculous Voices: The Auditory Experience of Numinous Objects". *Current Anthropology* 25, 579-596.
- WASSON, Gordon; Ruck, Carl A.P. y Ott, Jonattan (1978). "Enteógenos". En: WASSON, Gordon; HOFFMAN, Albert & RUCK, Carl A.P. (Eds.) *The road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.